

DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v5n2p37-57>

A JUSTIÇA E PROBLEMA DO RECONHECIMENTO: UMA FILOSOFIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

José Francisco de Souza Rolim*
Ricardo Rossetti**

RESUMO

Num cenário político e social, onde novas demandas por reconhecimento de identidade social aparecem como formas de questionamento de valores e de tradições culturais, núcleos sociais de interesses minoritários pleiteiam por um espaço democrático próprio de participação. Elas pleiteiam por um lugar onde tenham respeitados seus papéis e suas ações no nível social. Isso equivale a dizer que elas almejam o reconhecimento de seus direitos fundamentais. Todavia, é preciso perguntar: qual o lugar dessas minorias num Estado sob um regime político democrático, cujo sistema de escolha prima pelo respeito à vontade majoritária? Nesse sentido, uma reflexão acerca dos caminhos para o reconhecimento e dos respectivos sentidos da justiça é fundamental para compreender, nos planos ético, político e jurídico, qual o lugar do *indivíduo* na sociedade política contemporânea. Essa reflexão tem como pressuposto a questão acerca da identidade individual, em face da qual se pergunta: quem *eu posso* ser no Estado Democrático? Além disso, tem também como pressuposto a ideia de que a justiça é o princípio dos próprios direitos fundamentais. Para tanto, buscar-se-á encontrar os pressupostos da ideia de reconhecimento em algumas filosofias políticas contemporâneas que, mesmo não dialogando entre

* Universidade Paulista, Doutorando em Direito pela PUC-SP. Mestre em Direito pela Universidade Metodista de Piracicaba. E-mail: josfrolim@yahoo.com.br

** Universidade Metodista de São Paulo. Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela PUC-SP. E-mail: epitofilos@uol.com.br

si, mantém uma preocupação em comum quanto a identidade do sujeito e a vias para seu reconhecimento.

Palavras-chave: Justiça; Direitos Fundamentais; Democracia; Reconhecimento.

THE JUSTICE AND THE PROBLEM OF RECOGNITION: A PHILOSOPHY OF FUNDAMENTAL RIGHTS

ABSTRACT

A political and social scenario, where new demands for recognition of social identity appear as forms of questioning of values and cultural traditions, social nuclei minority interests plead for a proper democratic participation space. They plead for a place where they have respected their roles and their actions on the social level. That is to say that they crave recognition of their fundamental rights. However, one must ask: what is the place of these minorities within a state under a democratic political system, whose system of choice on respect for majority will? In this sense, a reflection of the ways for reconnaissance and their sense of justice is fundamental to understand the ethical, political and legal plans, which contains the individual's place in society-porary policy. This reflection takes as its premise the question about individual identity in the face of which one question: Who can I be in a democratic state? It also presupposes the idea that justice is the principle of own fundamental rights. To do so, pick up will-find the assumptions of the idea of recog-cement in some contemporary political philosophies, not even talking to each other, maintaining a common concern about the identity of the subject and the pathways for their recognition.

Keywords: Justice; Fundamental Rights; democracy; Recognition.

INTRODUÇÃO

Um rápido olhar e é possível traçar, ainda que em curtas e rústicas linhas, o cenário da sociedade política contemporânea, oriunda de um período de institucionalização positivada dos direitos fundamentais da pessoa humana e de direitos sociais e do trabalho. Nessa sociedade, o

indivíduo é forçado a reaprender a agir e o fazer politicamente, pelo que tudo indica, motivado por um aparente gesto de conscientização e por um natural sentimento de justiça visado nas relações sociais amparadas, em princípio, por uma suposta ética do respeito e por uma doutrina dos direitos fundamentais. Porém, nessa perspectiva, o que teria ocorrido seria uma transmutação de uma moralidade, que em sua origem e concepção é orgânica, para uma forma rígida e inflexível de integração social, que passa a ser normalizada, disciplinadora e controladora. Isso tudo, para dar conta de problemas de integração que pareciam insolúveis, de outra maneira, aos olhos do homem comum.

Assim, reconhecer o outro como igual, a partir da institucionalização normatizada de interesses minoritários, aponta para a “força” da lei como o meio capaz de transformar mentes e minar preconceitos contra toda forma de discriminação. Acerca desse quadro, é sob uma inspiração foucaultiana que se é levado a pensar o Ordenamento Jurídico como uma ferramenta social de normalização dos sujeitos e de suas condutas, mediante a imposição de medidas punitivas. Elas disciplinam os comportamentos e controla as ações e consciências, sob uma dominação fundamentalmente ideológica e muito distante daquilo que se poderia entender por Direito (FOUCAULT, 2002, p. 148-153). Segundo Foucault,

A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, *normaliza*.

Opõe-se então termo por termo a uma penalidade judiciária que tem a função essencial de tomar por referência, não um conjunto de fenômenos observáveis, mas um corpo de leis e de textos que é preciso memorizar (2002, p. 153).

No entanto, um olhar mais dedicado e refletido pode revelar a outro aspecto dessa complexa relação. Trata-se da ideia de que a institucionalização normalizada de interesses particulares que, de certa maneira, força o sujeito ao exercício incontinente e artificial do reconhecimento mútuo, pode operar como um elemento de reforço de preconceitos e até de intensificação da violência contra a pessoa humana em situações particulares.

Isso se dá por causa da ausência, talvez premeditada, de um processo pedagógico-cultural de construção e instauração da tolerância, por meio de uma ética do reconhecimento que prime por meios pacíficos de integração social: afinal, uma ética do respeito e da responsabilidade não poderia se desenvolver sob a tônica da obrigatoriedade, mas mediante uma atitude argumentativa, pedagogicamente fundada na razoabilidade e na construção de uma consciência ética da alteridade. Na mesma linha, o que fosse apontado como direito fundamental do sujeito poderia ser objeto de questionamento e descrédito, por falta de legitimidade por conta do modo superficial como fora gerado.

Quer dizer, a lei que obriga instiga os sujeitos a uma luta constante pelo reconhecimento de si próprio, no plano das relações intersubjetivas e das relações sociojurídicas, sem se importar com o significado moral da ação. E assim, os sujeitos se veem literalmente forçados a agir sob a fórmula posta de um determinado modo de vida, que é, pela natureza da sua constituição, beligerante. Esse aspecto de discórdia é capaz de gerar o ódio e o repúdio pelo ser humano, ora porque o sujeito luta pelo reconhecimento do sentido do modo de vida social que pretendem ter (e isto se dá quando ele tem sua identidade negada ou não reconhecida pelo outro); ora porque luta pelo reconhecimento do valor moral de um modo de comportamento (e isto, quando se trata de “forçar” o sujeito, a qualquer custo, a aceitar o diferente como se fosse algo próprio de sua identidade, independentemente da compreensão pessoal que possa ter do outro e de sua correspondente diferença). Nessa forma de constituição dos direitos fundamentais da pessoa, o direito-dever de tolerância é substituído por um puro dever de aceitação, em face do qual o sujeito, numa condição praticamente passiva, se vê obrigado a anular-se a si mesmo como pessoa humana dotada de uma identidade própria.

Atrelados, então, a essa necessidade da luta por um reconhecimento, os sujeitos em conflito veem negada sua condição de ser humano valoroso, seja por sua própria natureza, seja por sua livre convicção e compreensão do que seja ser humanamente e de acordo com um dado sentido autêntico de realidade. E onde novas demandas por reconhecimento da identidade humana aparecem como formas de questionamento de valores e de tradições culturais, núcleos sociopolíticos minoritários pleiteiam e disputam o

espaço democrático de expressão da vontade, de modo a tornar obrigatória a todos os demais sua forma de participação social. Eles pleiteiam por um lugar onde tenham respeitados seus papéis e suas ações no nível intersubjetivo, sociopolítico e jurídico-moral, mas sob a voz de um poder absoluto e, muitas vezes, tirânico.

Nesse contexto de relações humanas, é preciso perguntar: *qual o lugar dessas minorias num regime político cujo sistema de escolha prima pelo respeito à vontade majoritária?* Nesse sentido, uma reflexão acerca dos caminhos para o reconhecimento e dos respectivos sentidos da justiça é importante para compreender, no plano ético, assim como no jurídico, qual o lugar do *indivíduo* na sociedade política contemporânea. Essa reflexão tem como pressuposto a questão acerca da identidade individual, que requer saber: quem *eu posso* ser no Estado Democrático?

Entende-se ser possível cumprir esse itinerário a partir das teorias democráticas contemporâneas e das filosofias do sujeito e dos direitos fundamentais, que podem ser encontradas em autores referenciais como Bobbio, Touraine e Ricoeur. Trata-se, daqui em diante, de uma abordagem prioritariamente filosófica e ética do problema da justiça e do reconhecimento mútuo do sujeito no Estado Democrático, e que não pretende resolver a questão do respeito à diferença, mas apenas compreendê-la melhor.

I. SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS E O PROBLEMA DA BUSCA PELO RECONHECIMENTO MÚTUO

Dentre os diferentes propósitos que possam justificar o empreendimento contratual do qual emerge a sociedade civil politicamente organizada, a justiça parece encontrar sua razão de ser quando considerada como um de seus núcleos fundadores e finalidade comum dos cidadãos que a constituem. Quer dizer que, se existem razões que justifiquem a sociedade civil como uma forma racional de reconhecimento mútuo e organização dos diferentes modos de existência e de convivência entre os indivíduos, a justiça pode ser considerada como o que constitui o fim social. Nessa direção, segundo Ricoeur (2005), são os sentidos da justiça que conferem significado razoável às relações entre os sujeitos, e especificamente às políticas, de modo que um comportamento poderá ser considerado justo ou injusto de acordo com o resultado que ele produz, desde que seja de modo não violento e de

acordo com as normas sociais (p. 56-59). E é pelo motivo da justiça que a sociedade contratual parece encontrar sua razão de ser.

Hobbes foi o primeiro grande teórico do contratualismo moderno a explicar o modo como se dá a passagem do sujeito do estado de natureza para a sociedade civil organizada por regras pressupostas e objetivas de conduta. Sua tese é a de que a vida sob um estado de natureza é ruim, pois o sujeito vive sob o constante medo e ameaça da violência de outrem, o que decorre de uma luta constante pela sobrevivência. No estado de natureza o homem é motivado pelos instintos, emoções e paixões; sua condição peculiar, de um animal que faz o que for preciso para sobreviver, o torna fonte de toda agressividade e violência contra si mesmo. Até mesmo o reputado como o mais forte no grupo está submetido a essa mesma condição: embora seja o mais forte, vive sob a ameaça da luta e da disputa pelo lugar que ele ocupa. Por isso, a condição natural do homem é precária e sugere a necessidade de uma mudança de estado a partir da qual sua conduta passa a se realizar conforme as leis de natureza e o que for pactuado no ato de formação da sociedade civil. Isso porque, nessa passagem, os critérios da razão são eleitos como os únicos capazes de submeter a todos de forma igual e de acordos com limites pré-ajustados.

Nesses termos, a sociedade civil se constitui como uma organização racional das condutas humanas com a finalidade de que todos tenham as mesmas oportunidades e condições de êxito em suas ações. E isso sem que qualquer um interfira de modo arbitrário e mediante o emprego de algum tipo de violência particular e não autorizada. Este tipo de comportamento encontra seu lugar quando o indivíduo, na busca por sua preservação, age motivado por seus desejos, paixões ou interesses pessoais. E, se pensarmos que isso pode ocorrer com cada indivíduo de um grupo de convivência, uma atitude particular ameaça constantemente a própria preservação do sujeito. Eis a razão pela qual a sociedade civil se apresenta como um ambiente onde todos os indivíduos poderão ter, e de igual modo, as mesmas chances de sobrevivência, pois estarão sob as mesmas regras. Assim, cada sujeito passa a ter os mesmos direitos de participação que qualquer outro da coletividade. Para Hobbes (1983), o que justifica esse fato é a condição natural do sujeito. Segundo o autor,

O fim último, causa final e desígnio dos homens... ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida satisfeita... Portanto, apesar das leis de natureza..., se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção de todos os outros (p. 103).

Assim, o empreendimento contratual de construir uma sociedade civil atende a necessidade de fazer com que haja a confiança numa forma única de ação e num único centro referencial de poder: o poder soberano. E mais, que ela não somente seja superior a força particular, mas que atenda aos interesses de todos os pactuantes, de modo a garantir a preservação da vida de todos e por igual, sem que alguém se destaque de algum modo por um mérito próprio e exclusivo. É preciso que essa força faça impor o respeito a todos por igual. É daí que deverá emergir o poder soberano, enquanto um poder comum. Diz Hobbes (1983):

O acordo dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente... um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum.

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*” (p. 105).

E por qual razão essa decisão de transferir o poder individual de decisão a uma única pessoa seria tomada, senão, para fazer com que todos, conjuntamente, reconheçam e ao mesmo tempo que não tenham direito sobre os demais e nem sobre si mesmos, de governar para além das leis e dos interesses comuns? Por isso tudo, o empreendimento social deverá se revelar como um empreendimento de justiça, onde, em face das leis e do

poder soberano, instituídos com a participação de todos os contratantes, cada qual está na mesma condição de igualdade que cada um dos demais. Isso porque, dessa maneira, todos os indivíduos passam a deter os mesmos papéis e importâncias sociais que os demais participantes do contrato. E isso constitui o prenúncio de uma espécie de justiça, que equipara os sujeitos e que se distribui sobre eles e do mesmo modo, e sob as mesmas regras. Ainda é preciso observar que, nesse modelo contratual hobbesiano, o problema da representatividade política persiste como um desafio: selar um pacto a partir do qual todos os indivíduos, ou grupos particulares, abram mão de suas liberalidades e direitos para se submeterem irrestritamente a um poder soberano não sugere propriamente uma saída do estado de terror que se impõe sobre o sujeito na sua condição natural.

Diferentemente do que sugere a teoria hobbesiana, a própria história tratou de demonstrar que um modelo de Estado Civil, onde o poder soberano esteja absolutamente concentrado nas mãos de um único sujeito, não é capaz de transformar ou realizar o projeto da representatividade dos interesses particulares. Isso porque aquele que exerce o poder soberanamente pode muito facilmente confundir os interesses gerais com os próprios, e assim, pode revelar um tipo de poder tirânico que em muito se assemelha com aquele que era exercido individualmente no estado de natureza. O que a história provou foi que os modelos de Estado democrático, que surgem a partir das teorias políticas modernas, parecem promover com mais adequação aquela noção de representatividade de interesses sob o prisma de uma vontade geral, como preceituou o próprio Rousseau em *Do contrato social* (1983, p. 46 e 47). Assim, a democracia poderia ser compreendida como o regime político que melhor encarna essa noção de representatividade, que se constitui como vontade geral.

A respeito do que deve significar uma sociedade democrática, Touraine (1996) afirma que seria possível definir a democracia como “o conjunto das garantias institucionais que permitem combinar a unidade da razão instrumental com a diversidade das memórias, a permuta com a liberdade” (p. 11). Trata-se da busca pelo equacionamento de regras racionais e objetivas de conduta com aquilo que substancial e historicamente define o sujeito como cidadão e como parte dos acontecimentos sociais e políticos: seus valores, sua história, suas experiências e seu modo de ser e de agir,

definem o tom da participação individual no empreendimento da sociedade democrática. No entanto, pergunta o autor

como será possível, então, responder a duas exigências que parecem ser opostas: por um lado, respeitar o mais possível as liberdades pessoais; por outro, organizar uma sociedade que seja considerada como justa pela maioria? (...)

A democracia só é vigorosa na medida em que é alimentada por um desejo de libertação que, de forma permanente, apresenta novas fronteiras, ao mesmo tempo longínquas e próximas, porque se volta contra formas de autoridade e repressão que atingem a experiência mais pessoal (1996, p. 22 e 23).

Sob este enfoque, a democracia se constitui não somente com o espaço da diferença, mas também como um espaço de criação social. Nela, novas formas de relacionamento e de modos de ser podem ser explorados e aceitos como possíveis, desde que estejam de acordo com os sentidos da justiça geralmente aceitos pela maioria. Para tanto, a sociedade deve fazer emergir em seu seio um tipo de sujeito compatível e preparado para o modo de vida democrática. Touraine designa esse *sujeito* como

a construção do indivíduo (ou grupo) como ator, através da associação de sua liberdade afirmada com sua experiência de vida assumida e reinterpretada. O sujeito é o esforço de transformação de uma situação vivida em ação livre; introduz a liberdade no que aparece, em primeiro lugar, como determinantes sociais e herança cultural (1996, p. 24).

A liberdade que caracteriza o sujeito democrático não é uma liberdade natural ou positiva, nem mesmo uma liberdade no sentido negativo, isto é, de não ser proibido de agir. Trata-se da liberdade enquanto experiência de vida, cujo significado depende do sentido que o indivíduo ou o grupo confere ao modo de participação política. Assim, ser livre coincide com a ideia de se sentir livre, de se perceber livre, de acordo com os valores culturais e sociais que tradicionalmente são transmitidos nos diferentes modos de vida e de interação social.

Vale dizer que a sociedade democrática não pode ser considerada como um empreendimento fundado em normas capazes de lhe enrijecer suas instituições, as vias de participação política e a cultura geral. Para Touraine, a sociedade democrática deve ser vista como um empreendimento orgânico, vivo, dinâmico e capaz de gerar pra si mesma os referenciais de seus modos de ação e dos processos de interação política, moral e social. Nessa direção, forma-se um ciclo de constituição e de renovação da atividade política que projeta um modo próprio de fazer democracia. Então, cada sociedade deve refletir uma ideia própria de democracia, que projeta os valores e sentimentos comuns que vão edificar a noção rousseauiana de vontade geral, que já não se confunde mais com a mera somatória de todas as vontades individuais. Nesse sentido, as instituições democráticas terão seus sentidos determinados por determinada práxis social, que, por sua vez, terá seu sentido refletido a partir da moralidade e da eticidade do povo. Para Touraine, “Defender e produzir a diversidade em uma cultura de massa torna-se o grande desafio para a democracia... a cultura democrática protege a diversidade”; por isso, o “regime democrático é a forma de vida política que dá a maior liberdade ao maior número de pessoas, que protege e reconhece a maior diversidade possível” (1996, p. 24 e 25). Portanto, as próprias virtudes éticas passam a ser reconhecidas em face do que o povo ou o cidadão entende como tal. E o mesmo deve se dar com a ideia de justiça.

II. UMA IDEIA DE JUSTIÇA PARA AS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Qual o tipo de justiça que melhor seria empregada para dar conta desse empreendimento social? Certamente foi Aristóteles (1987), em *Ética a Nicômaco*, o primeiro a sistematizar uma teoria onde uma classificação das espécies de justiça encontra o seu lugar. Para ele a ética deveria ser vista, não somente como parte da política (p. 09 e 10), mas como algo que a complementa em sentido, modo e forma.

Falar em justiça é falar numa disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, e assim, no modo como determinados os sentidos de justiça para os comportamentos. Por isso, a sociedade requer a justiça como um fim a ser alcançado, uma vez que, segundo o filósofo, ela é a mais nobre e a mais importante de todas as virtudes sociais. Ser justo,

portanto, significa ser respeitador da lei e probo, enquanto que ser injusto significa ser homem sem lei e improbo (p. 81). Para o filósofo, a justiça se constitui como uma virtude completa porque aquele que a possui pode exercê-la sobre si mesmo e também sobre seu próximo, e esta é a razão pela qual ele sustenta que a justiça, dentre todas as virtudes, pode ser definida como o “bem de um outro” (p. 82).

Desse modo, o que Aristóteles fez foi construir a ideia de justiça sobre um pressuposto de alteridade capaz de demonstrar seu caráter iminente-mente social e, principalmente, político. A partir daí foi possível identificar três formas diferentes de expressão da ideia de justiça. A primeira é a *justiça distributiva*, que se materializa nas relações intersubjetivas como uma espécie de relação de igualdade proporcional; para tanto, considera o mérito individual como critério de efetivação. A segunda é a *justiça corretiva*, que se constitui como aquele tipo de relação que busca igualar as vantagens e as desvantagens dos indivíduos numa relação de comparação. Por fim, há uma terceira forma de justiça, que Aristóteles chamou de *política*, e que se estabelece entre indivíduos quando todos gozam das mesmas liberdades e quando todos estão em situação de igualdade de direitos.

Contemporaneamente, é possível afirmar que a *justiça distributiva* é aquela forma típica dos sistemas econômicos que primam pela distribuição de bens sociais sob um pressuposto de igualdade. Quer dizer, ela existirá sempre que os bens sociais puderem ser distribuídos segundo critérios de igualdade proporcional, em função do mérito de cada um; e quando não for possível efetuar essa distribuição nesses termos, ela promove formas de igualação segundo critérios de compensação e de exigência especialmente formulados para garantir a relação de isonomia entre os diferentes sujeitos. É importante frisar que aqui não se trata de uma igualdade absoluta, no sentido literal, e que busca equiparar os sujeitos em razão de sua condição substancial. Trata-se de uma igualdade que se baseia em determinados aspectos que podem aproximar os indivíduos, num processo de reconhecimento e segundo um princípio de reciprocidade de tratamento jurídico-social.

Diante da reflexão acerca do que torna os indivíduos iguais, Walzer (2003) explica que a “resposta relaciona-se como nosso reconhecimento mútuo de seres humanos, membros da mesma espécie, e com o que reconhecemos como corpo, espírito, sentimento, esperança e talvez até alma”

(p. XV). Tratar-se-á do modo como os bens sociais podem ser distribuídos de forma justa entre os diferentes sujeitos, sob um critério universal de igualdade de direitos - o princípio de isonomia. Então, diz o autor que as “pessoas concebem e criam bens, que então distribuem entre si....a concepção e a criação [desses bens] precedem e controlam a distribuição” (p. 07). Nessa direção, o autor propõe uma teoria dos bens que pretende seja suficiente para definir o tipo de justiça distributiva que deva ser implementada em sociedade, para que seu empreendimento seja bem sucedido no que se refere ao fim da justiça. Segundo o Walzer (2003),

1. Todos os bens de que trata a justiça distributiva são bens sociais...
2. Homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam os bens sociais...
3. Não existe conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundos morais e materiais - senão tal conjunto deveria ser concebido de maneira tão abstrata que teria pouca utilidade ao se pensar em determinadas distribuições...
4. Mas é o significado dos bens que define sua movimentação...
5. Os significados sociais são históricos em caráter; portanto, as distribuições, e as distribuições justas e injustas, mudam com o tempo...
6. Quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autônomas. Todo bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro da qual só são apropriados certos critérios e acordos (p. 06-10).

Bens sociais são os bens comuns, aspirados pelo Povo no momento da formação da sociedade política. Pressupostos do contrato social, e consequentemente, da definição desses bens sociais são a liberdade natural, a racionalidade e uma disposição para a mudança. O contrato social, que é o Direito ou o Ordenamento Jurídico de certa sociedade, é fruto de deliberação racional e, por esta razão, pressupõem a liberdade de escolha. Aliás, esse tipo de liberdade também caracteriza o próprio regime democrático, enquanto espaço de pluralismo ideológico e, principalmente, identitário. O contrato social estabelece uma relação de isonomia segundo a qual, em face de normas jurídicas objetivas, todos têm os mesmos direitos e deveres de participar das decisões políticas e das formas de distribuição dos bens sociais. Essa relação de igualdade seria constituída como uma forma de

“correção” das desigualdades naturais que, alheias a vontade subjetiva, se impõe aos sujeitos como formas universais de condicionamento e de limitação de suas ações particulares. Portanto, a democracia representativa pressupõe a universalidade de direitos e a liberdade de escolha, mas acima de tudo, pressupõe a justiça distributiva como seu núcleo fundador.

III. OS SENTIDOS DA JUSTIÇA EM FACE DO PRECONCEITO E DA DISCRIMINAÇÃO

Quais os princípios de justiça distributiva deveriam ser escolhidos no ato do contrato social? John Rawls, em *Uma teoria da justiça* (2002), sustenta a possibilidade de uma teoria da justiça procedimental pura, isto é, de uma justiça igualitária que não se baseia numa finalidade materialmente instituída, ou mesmo em valores pré-determinados, mas na correspondência do comportamento a normas isonômicas objetivas. Para dar conta dessa ideia de justiça o autor parte daquela noção racionalista, segundo a qual a sociedade é fruto de um contrato social. Para ele, os indivíduos na situação da formação do contrato assumem, em sua *posição original* (p. 19-24), o papel de contratantes e fundadores da sociedade civil, que estão sob um “véu de ignorância” (RAWLS, 2002, p. 146-153). Isto quer dizer que, o que cada um dos contratantes pode saber dos demais contratantes, na mesma *posição original*, é que (1) todos são racionais, (2) estão dispostos a contratar e (3) conhecem apenas algumas condições gerais do ser humano - uma espécie de psicologia em geral -, mas desconhecem as condições particulares de cada um. E porque não se conhecem as particularidades, não podem os contratantes estimar princípios teleológicos ou meritórios como princípios de justiça, sob o risco de escolherem princípios favoráveis a alguns e desfavoráveis a outros, o que não seria nada justo. Por isso, os princípios de justiça devem ter caráter deontológico - ou procedimental-, isto é, eles devem tornar a obediência às normas uma necessidade para o acontecimento da justiça igualitária (RAWLS, 2002, p. 127-153). No entanto, a própria norma pode tornar essa tarefa um desafio difícil de ser cumprido, uma vez que a isonomia requer, enquanto princípio de justiça a implicação de um juízo de mérito. No *Elogio da serenidade* (2002) Bobbio explica que

a finalidade de muitas regras morais é tornar possível uma boa convivência, donde por “boa” se entende uma convivência em que estejam diminuídos os sofrimentos que os homens podem infligir a si mesmos com sua conduta, uns contra os outros... e possivelmente ser protegidos alguns bens fundamentais como a liberdade, a justiça, a paz e um mínimo de bem-estar (p. 86).

A respeito disso, é o próprio Bobbio que explica que na democracia: (a) suas regras visam permitir a solução de conflitos sociais sem a necessidade de violência mútua; (b) ela encontra assento sobre um pressuposto de confiança recíproca entre os cidadãos; e, (c) pelo fato de ser constituída por uma sociedade pluralista, vários grupos de podem concorrer pacificamente na tomada das decisões por meio do debate razoável: eis o porquê da democracia conferir a sociedade um caráter iminentemente contratual (2002, p. 98 e 99). É exatamente em razão da diversidade de valores e dos modos de ser dos sujeitos, que a vida social se caracteriza também como o espaço de acontecimento do preconceito e da discriminação. Isso se dá principalmente quando a individualidade é marcada por uma identidade própria, o que certamente extrapola qualquer ideal de homogeneidade social e cultural. Segundo o filósofo (2002), entende-se por *preconceito*

uma opinião ou um conjunto de opiniões, às vezes até mesmo uma doutrina completa, que é acolhida acriticamente e passivamente pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade de quem aceitamos as ordens sem discussão: “acriticamente” e “passivamente”, na medida em que aceitamos... com tanta força que resiste a qualquer refutação racional... Por isso se diz corretamente que o preconceito pertence à esfera do não racional, ao conjunto das crenças que não nascem do raciocínio e escapam de qualquer refutação fundada num raciocínio (p. 103).

Aqui, as noções de acriticidade e de passividade dizem respeito à condição sob a qual a referida opinião é recebida pelo sujeito: ela é aceita sem verificação e motivada ou por inércia, ou respeito à autoridade de quem a emite ou mesmo por temor ao emissor, de modo que sua aceitação se dá com total resistência a qualquer refutação racional. E, segundo Bobbio, o preconceito pertenceria desse modo à esfera do irracional, constituindo-se

como um puro objeto de crença. Portanto, a força do preconceito dependerá da correspondência que ele poderá ter com os desejos, paixões e interesses daquele o sustenta. Segue daí que a consequência principal do preconceito é a discriminação. Para o autor, *discriminação*

Significa qualquer coisa a mais do que diferença ou distinção, pois é sempre usada com uma conotação pejorativa. Podemos, portanto, dizer que por “discriminação” se entende uma diferenciação injusta ou ilegítima. Por que injusta e ilegítima? Porque vai contra o princípio fundamental da justiça (aquela que os filósofos chamaram de “regra de justiça”), segundo a qual devem ser tratados de modo igual aqueles que são iguais. Pode-se dizer que se tem uma discriminação quando aqueles que deveriam ser tratados de modo igual, com base em critérios comumente aceitos..., são tratados de modo desigual.

O juízo discriminante necessita de um juízo ulterior, desta vez não mais de fato, mas de valor... Um juízo desse tipo introduz um critério de distinção não mais factual mas valorativo, que, como todos os juízos de valor, é relativo, historicamente ou mesmo subjetivamente condicionado... A discriminação começa quando as pessoas não se limitam mais a constatar que são diferentes (BOBBIO, 2002, p. 107 e 108).

No contexto da sociedade democrática o problema do preconceito e da discriminação, como motivadores de injustiças, aparece de forma latente e também como uma ameaça ao próprio regime, muito por conta daquele pressuposto de uma vontade geral como elemento referencial das condutas políticas. Então, a democracia é ameaçada por um racionalismo que busca destruir toda forma de filiação social e cultural, em proveito da vontade geral, tanto quanto pela redução do sistema político a um mercado político, o que se conhece vulgarmente como “politicagem”. Além dessas ameaças, também paira sobre ela o ataque que sofre de uma espécie de “multiculturalismo que leva o respeito pelas minorias até à supressão da própria idéia de maioria e a uma redução extrema do domínio da lei” (TOURAINÉ, 1996, p. 27). Segundo o autor, o perigo que esse ataque traz é o favorecimento de um grupo particular em detrimento da vontade geral. Diz o autor que

o perigo é favorecer, em nome do respeito pelas diferenças, a formação de poderes comunitários que impõem, no interior de um meio particular, uma autoridade antidemocrática. A sociedade política limitar-se-ia a ser, então, um mercado de transações vagamente reguladas entre comunidades confinadas na obsessão de sua indetidade e homogeneidade.

Contra esse confinamento comunitário, que ameaça diretamente a democracia, a única defesa é a ação racional, isto é, o apelo à argumentação científica e, ao mesmo tempo, o recurso ao julgamento crítico e aceitação de regras universais para proteger a liberdade dos indivíduos (p. 27)

Ainda afirma Touraine que a cultura democrática deveria ser concebida como um esforço de combinação entre unidade e diversidade, liberdade e integração. Por esta razão, seria necessário pôr fim a retórica que insiste em opor o poder da maioria aos direitos das minorias, pois não há de se falar em democracia sem a coexistência desses dois elementos estruturantes: maiorias e minorias políticas.

Nessa direção, a democracia deve ser entendida como

o regime em que a maioria reconhece os direitos das minorias porque aceita que a maioria de hoje venha a se tornar a minoria do dia de amanhã e ficar submetida a uma lei que representará os interesses diferentes dos seus, mas não lhe recusará o exercício de seus direitos fundamentais (1996, p. 29).

Essa tensão encontra sua justificativa na ideia de que, no contexto das disputas políticas por espaços de expressão e de reconhecimento valorativo, ocorre uma luta que se dá por conta das discordâncias de juízo e da intolerância pela diferença. Esse fato parece natural em qualquer coletividade onde indivíduos buscam tomar seus lugares como próprios e, assim, tê-los reconhecidos pelo outro.

Daí a crítica que Paul Ricoeur fará a Rawls, no sentido de que não bastam princípios deontológicos com pretensões de constituir uma concepção procedimental de justiça: é preciso de uma ideia de justiça que implique num pressuposto formal de isonomia e também no reconhecimento de uma sabedoria prática como uma espécie de referência atualizante dos sentidos da justiça. Então, para que os sentidos da justiça sejam comple-

tos é preciso amparar o juízo naquilo que Ricoeur chamou de “convicções bem ponderadas”, isto é, é preciso fazer um juízo de mérito das condutas de modo aberto a crítica do outro, levando o outro em consideração e de acordo com uma determinada regra de argumentação (1995, p. 84).

Ricoeur propõe assim uma teoria da justiça que se funda na sabedoria prática a partir do estudo de casos concretos. No entanto, essa sabedoria deve ser amparada em valores morais reconhecidos pela sociedade como um *éthos* legítimo e, por isto, constituem valores comuns. Em outros termos, o autor propõe o reconhecimento mútuo como a via de constituição de um processo complexo de reflexão ética, o que se estrutura da seguinte maneira. Segundo ele, há duas éticas: uma que ele chama de *anterior*, constituída pelos fundamentos das normas morais, tanto no âmbito da vida, como no dos desejos; e outra, *posterior*, que diz respeito a situações concretas, de onde emergem as sabedorias práticas ou “éticas aplicadas”. Entre essas duas éticas encontram-se as normas propriamente morais, constituídas de prescrições permissivas ou proibitivas e de sentimentos morais oriundos da relação entre o sujeito e as normas, como são os sentimentos da justiça: a indignação enquanto forma de expressão do sentido de injustiça, ou mesmo o da graça, enquanto satisfação que se expressa diante do sentido do justo (RICOEUR, 2001, p. 55-57). Portanto, segundo o autor, no que se refere a justiça não tem como prescindir da experiência moral. A justiça enquanto realidade requer um sujeito moral de imputação e consiste naquela capacidade que ele tem de se designar a si mesmo como autor verdadeiro de seus próprios atos, de modo que passe a se colocar no mundo como o agente de uma ação moral (RICOEUR, 2002, p. 59-60).

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES - QUAL RECONHECIMENTO, QUAL JUSTIÇA?

É possível começar a conclusão desse estudo com a sustentação de duas teses, tendo em vista a questão que o motiva: “quem *eu posso* ser no Estado Democrático e de Direito?”. A primeira delas é a de que a justiça possível presume o reconhecimento do outro. A segunda sustenta que o reconhecimento implica uma ética do respeito e da reciprocidade. No entanto, ainda restariam alguns conceitos preliminares a serem esclarecidos: (1) por que a justiça pressupõe uma alteridade a ser reconhecida? (2) de

que modo se daria esse reconhecimento? (3) o que pode ser entendido por respeito? Então, começaremos a responder essa sequência de indagações a partir da última.

Entende-se por respeito, no nível das relações sociais, o mesmo que tolerar. A tolerância não se confunde com submissão ao outro ou aceitação de uma ideia. Também não se confunde com conversão ou corrupção, em razão de uma verdade presumida. Segundo Bobbio, existem diferentes concepções de tolerância, mas aquela que melhor se aproxima do reconhecimento como necessidade ética e política é a que a define nos seguintes termos

Desde que a tolerância é uma atitude prática, ao lado das razões morais podem existir razões de natureza utilitária: a tolerância como mal menor... Se sou o mais forte, aceitar o erro pode ser um astúcia: a perseguição provoca escândalo, o escândalo amplia a mancha que gostaria de manter oculta, o erro se propaga mais na perseguição que no silêncio. Se sou o mais fraco, suportar o erro é um ato de prudência: rebelando-me, serei esmagado, e a pequena semente seria desperdiçada... Se somos equivalentes, entra em jogo o princípio da reciprocidade, e a tolerância se torna então um ato de justiça interpessoal: no momento em que me atribuo o direito de perseguir os outros, atribuo aos outros, sem desejá-lo, o direito de me perseguirem... Em todos os três casos, a tolerância é um cálculo que nada tem a ver com meu modo de conceber a verdade (BOBBIO, 2002, p. 142 e 143).

Assim, a tolerância perde seu caráter de premissa meramente ideológica e adquire um *status* de sabedoria prática, segundo a qual o sujeito passa a calcular suas ações a partir de um princípio de reciprocidade, que reconhece nele e em outrem os exatos mesmos direitos. Esses direitos, de maneira geral se efetivam como um hiato ideológico, isto é, como uma atitude de silêncio em face da diferença não identificada como apropriada. O que propõe o autor é bastante coerente com a condição de um Estado democrático, pois permite a coexistência das diferenças num regime sustentável de exercício pleno das liberdades de escolha e da consciência ética e política que tornam o sujeito alguém com identidade própria. Desse modo, o reconhecimento não acontece como uma forma de coincidência entre os seres do sujeito e de outrem - um alguém totalmente distinto dele,

mas como uma elaborada forma de compartilhamento da realidade social, segundo uma determinada regra de justiça e de participação social. E como já fora mencionado anteriormente, Aristóteles deixa claro que a justiça implica nessa alteridade que, aqui, pode ser entendida como: o outro de si mesmo ou como o outrem.

Nessa direção, quem eu posso ser? Aquele que se reconhece e é reconhecido pelo outro! Reconhecimento não é imposição de identidade, nem ideologia estabelecida por decreto. Reconhecimento é processo mútuo de construção identitária. A construção identitária opera por tentativa, isto é, pode não obter êxito enquanto processo de reconhecimento de uma identidade particular, pois é pressuposto do Estado democrático a liberdade individual como condição para a aceitação da diferença: não se obriga a aceitar a diferença, mas o sistema jurídico, ao definir quais são os direitos fundamentais da pessoa, obriga a tolerá-la.

No Estado democrático as diferenciações de direitos devem ser combatidas quando elas servem para acentuar ainda mais as desigualdades naturais: eis o papel do princípio da isonomia. No Estado democrático que se ampara num sistema de justiça distributiva não devem existir normas de distinção social. As normas de distinção social são aquelas que provocam o reconhecimento de minorias enquanto meritórias de tratamento privilegiado. O tratamento privilegiado dado pelo Direito a grupos particulares ou de interesses minoritários é característica de sistemas antidemocráticos, pois a norma deve igualar e não acentuar ainda mais as diferenças. As normas devem igualar porque na atuação do Estado impera a “vontade geral”, isto é, a vontade de todos, do Estado, da Sociedade Civil, e não a vontade particular de parte da sociedade, sejam de maiorias, sejam minorias. É preciso lembrar que, segundo Rousseau, o detentor da vontade geral é o Povo, e não uma maioria. A verificação da vontade geral se dá pela constatação do que manda o Direito, a partir do exercício da autoridade democraticamente constituída mediante o exercício da escolha. Então, quem *nos* representa? – A partir do momento que uma maioria política faz sua escolha, a vontade geral passa a pertencer a todos; o escolhido torna-se o representante da totalidade dos indivíduos. O escolhido representa todo o Povo. Eis as razões pelas quais é possível afirmar que é preciso saber escolher o representante político para se fazer bem representado.

Então, quem *eu posso* ser no Estado Democrático? A identidade social e política determina o indivíduo como agente político. Sua cidadania, seu estatuto de cidadão, o define como quem tem o poder-dever de cuidar da cidade. Sua identidade ética se define como a de um ser justo, respeitador da diferença. Tolerante porque é responsável por si mesmo e pelo outro. Então, quem *eu posso* ser no Estado democrático e de Direito? *Um cidadão tolerante!* A expressão “*eu posso*”, no contexto da democracia, pressupõe um potencial político e social, isto é, um poder-ser e um poder-fazer por si mesmo e pelo outro, mas acima de tudo, por um bem comum a todos. Segundo Ricoeur, esse potencial somente tem sentido se concebido enquanto possibilidade lógica e como força variável. Esse poder enquanto possibilidade lógica se materializa em atos naturalmente possíveis de serem realizados. Enquanto força variável se configura como um ato efetivo. Nesse sentido, o indivíduo-que-pode é *alguém capaz*, mas *falível* em seu intento.

Portanto, o potencial político-social do sujeito, de ser justo, respeitador e responsável, pode não se realizar. Eis a razão pela qual, num Estado Democrático destinado a assegurar um sistema de justiça distributiva igualitária, o sujeito *pode* ser tolerante. Diante da pergunta “Quem *eu posso* ser no Estado Democrático?” a melhor resposta aponta para um tipo de *cidadania da tolerância*. E ser um *cidadão tolerante* é exercer um potencial, que pode e precisa a ser desenvolvido nos Estados democráticos que visam realizar um tipo de justiça distributiva igualitária. Isso significa desenvolver uma *sabedoria prática* capaz de assegurar um *éthos* da mútua construção identitária, pela via pacífica do reconhecimento mútuo.

Nesse sentido, a justiça nos regimes políticos democráticos requer o reconhecimento do indivíduo e de sua individualidade como o marco inicial de formação de uma consciência ética acerca da condição ontológica do sujeito. Para que isso se torne possível é pressuposto e direito fundamental o asseguramento das suas liberdades, de acordo com um princípio isonômico de justiça. Então, *ser justo significa, antes de tudo, poder reconhecer-se no outro como alguém capaz de reconhecer-se a si mesmo como a pedra fundamental de edificação de uma sociedade civil justa e igualitária*, e vice-versa. É por isso que se afirma que a justiça implica no mútuo reconhecimento das capacidades e falibilidades humanas em cooperar no empreendimento social de realizar um bem comum.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade: e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Col. justiça e direito).

RICOEUR, Paul. *O justo ou essência da justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. *Le juste 2*. Paris: Le Seuil, 2001.

_____. *Le juste, la justice et son échec*. Paris: L'Herne, 2005.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

TOURAINÉ, Alain. *O que é a democracia?* Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Col. justiça e direito).